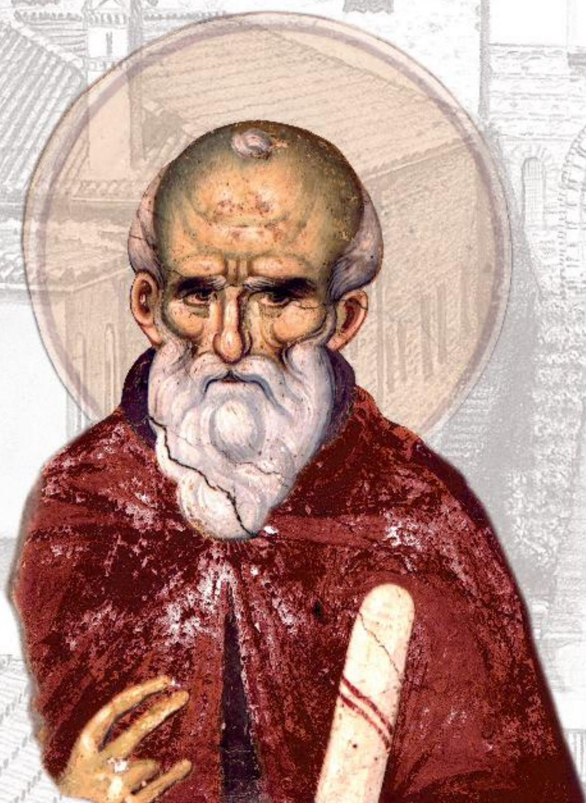
Arhimandrit

Emilianos Simonopetritul

TÂLCUIRE LA SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

CAPETE DESPRE DRAGOSTE






EDITURA
SF.
NECTARIE

TÂLCUIRI LA FILOCALIE

5

SFÂNTUL MAXIM

MĂRTURISITORUL

Traducerea se dedică
Grupului clujean de muzică psaltică
și cultură bizantină
„Sfântul Ioan Damaschin“

ARHIM. EMILIANOS
SIMONOPETRITUL

TÂLCUIRI LA

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

CAPETE DESPRE DRAGOSTE

Traducere din limba greacă și
Cuvânt introductiv de
Ierom. Agapie (Corbu)



Traducătorul și Editura *Sfântul Nectarie* mulțumesc din inimă
PREACUVIOASEI MAICI NICODIMI,
Stareța Sfintei Mănăstiri *Bunavestire* din Ormylia Halkidicii,
pentru dragostea cu care ne-a încredințat
spre traducere și tipărire
volumul de față.



Traducere după: ΑΡΧΙΜ. ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ, ΠΕΡΙ ΑΓΑΠΗΣ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΜΑΞΙΜΟ, ΑΘΗΝΑΙ, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, 2015.

Concepție grafică: Baroque Books & Arts®

Imagine coperta 1: Mănăstirea *Bunavestire* din Ormylia, detaliu - grafică Armand Grosu (fundal); Frescă din sec. XIV, reprezentând pe Sf. Maxim Mărturisitorul, de Manuil Panselinos, din Biserica Protaton - Karyes (Sfântul Munte Athos), detaliu (jos).

flaps 1: Mănăstirea *Bunavestire* din Ormylia - grafică Armand Grosu.

flaps 4: Arhim. Emilianos Simonopetritul (foto © IKO), Mănăstirea *Bunavestire* din Ormylia - grafică Armand Grosu.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
EMILIANOS SIMONOPETRITUL, arhimandrit
Sfântul Maxim Mărturisitorul : Capete despre dragoste : tâlcuiri /
Arhim. Emilianos Simonopetritul ; trad. din lb. greacă de Ierom. Agapie (Corbu).
- Arad : Editura Sfântul Nectarie, 2017
ISBN 978-606-8840-05-5
I. Agapie Corbu, ieromonah (trad.)
2

DE LA SFÂNTUL ANTONIE CEL MARE LA PĂRINTELE EMILIANOS SIMONOPETRITUL *sau despre căile tradiţiei rugăciunii curate*

Ὧν μετέχει τις κατὰ θεοῦ χάριν ἀγαθῶν
καὶ ἄλλοις ἀφθόνως μεταδοῦναι χρεώστης ἐστί.*

O alegere ca aceea a *Capetelor despre dragoste*, făcută de Părintele Emilianos Simonopetritul pentru a le tâlcui fiilor și fiicelor sale duhovnicești, nu poate fi pusă pe seama întâmplării, mai ales că textele filocalice care așteptau o explicare nu-i lipseau. În primul rând, să spunem că această scriere a Sfântului Maxim Mărturisitorul reprezintă, după părerea erudiților, cea mai completă scriere a sa despre viața duhovnicească, fiind totodată și cea mai cunoscută printre nespecialiști, și că tematica ei duhovnicească bogată a făcut-o extrem de căutată, astfel încât Sfântul Nicodim Aghioritul a ținut să o includă în *Filocalia* sa, editată în anul 1782. Din întregul celor 400 de capete ale lucrării Sfântului Maxim, Părintele Emilianos s-a restrâns la explicarea a numai 22 de capete, și de aceea câteva precizări suplimentare legate de întregul scrierii îi vor veni, cu siguranță, în ajutor cititorului român, pentru a putea situa atât o scriere veche de treisprezece veacuri, cât și tâlcuirea modernă, pe filiaţia teologică și duhovnicească de care depinde receptarea cât mai deplină a ambelor texte.

---

* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* I, 29.

Puțini sunt cei care, aplecându-se asupra *Capetelor despre dragoste*, acordă atenția cuvenită *Prologului*, în care Sfântul Maxim își prezintă, nu fără rost, țelul scrierii și modalitatea elaborării ei. Printre altele, el mărturisește că a redactat *Capetele despre dragoste* „străbătând cuvintele Sfinților Părinți", însă fără a se grăbi să ne spună și cine ar fi aceștia. Dar, ca orice scriere fundamentală a spiritualității răsăritene, și *Capetele despre dragoste* au un ansamblu complex de relații cu vasta rețea de idei și învățături ale tradiției filocalice, motiv pentru care ne vom opri în continuare asupra acestei filiații, focalizându-ne atenția doar asupra uneia dintre cele mai importante lucrări patristice folosite de Sfântul Maxim, întrucât prin ea atât scrierea sa, cât și, implicit, tâlcuirea Părintelui Emilianos sunt legate de un foarte vechi și autentic filon al spiritualității monahale răsăritene. Promitem astfel să lărgim orizontul cititorului și să risipim posibila impresie de arbitrar la care poate conduce lectura izolată de context.

Chiar în anul în care Părintele Emilianos tâlcuia pentru monahii săi *Capetele despre dragoste* era elaborat în Occident un articol de specialitate[1] care anunța descoperirea, în fondul de manuscrise al Muzeului Benaki din Atena, a unui codex de secol XIII, conținând o colecție de sentințe duhovnicești ale ucenicilor faimosului Avvă Evagrie Ponticul. Colecția, cunoscută până atunci numai din alte referințe patristice și considerată pierdută, a frapat încă de la început datorită identificării unei masive preluări literale sau cu ușoare intervenții, în *Capetele despre dragoste* ale Sfântului Maxim, a nu mai puțin de 88 de capete, după cum dovedește și ediția

[1] Joseph Paramelle, „Chapitres des disciples d`Évagre dans un manuscrit grec du Musée Benaki d`Athènes", în *Parole de l`Orient* 6-7 (1975-1976), pp. 101-113.

critică apărută între timp[2]. De aceea și în tâlcuirea din acest volum șase capete din cele douăzeci și două dezvoltate de Părintele Emilianos sunt transcrieri din textul ucenicilor lui Evagrie, descoperit în Codexul Benaki. Constatarea, de cel mai mare interes pentru tematica noastră, dezvăluia în mod neașteptat conexiuni profunde între scrierea maximiană și scrierile din pustia Egiptului, întrucât, până la descoperirea textului *Capetelor* redactate de ucenicii lui Evagrie, erau cunoscute doar preluările făcute din opera Avvei Evagrie. Acum însă tabloul „scrierilor Sfinților Părinți" parcurse de Sfântul Maxim s-a întregit, dar nu pe deplin.

Iată însă că detaliilor esențiale furnizate de *Capitolele ucenicilor lui Evagrie* li s-au adăugat, în anii '90 ai secolului trecut, noi precizări datorate altor cercetări, mulțumită cărora au putut fi reconstituite *Epistolele* Sfântului Antonie cel Mare. Setul de studii și de monografii consacrat acestui capitol esențial al vechii spiritualități monahale a marcat, în lumea patrologilor, un moment de cotitură pentru înțelegerea filiației duhovnicești a autorilor filocalici greci ulteriori lui Evagrie, întrucât s-a putut acum stabili că el a cunoscut și a folosit aceste *Epistole* și că – elementul surpriză cel mai revelator – Sfântul Antonie nu a fost câtuși de puțin „analfabetul" despre a cărui „lipsă de școală" se vorbea când cu venerație, când cu subțire zâmbet de înțelegătoare superioritate, ci un bun cunoscător al tradiției teologice alexandrine, care urcă până la Origen și Sfântul Clement.

Știm astăzi cu certitudine că pe Evagrie, după ucenicia sa pe lângă Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, l-au

---

[2] [Évagre le Pontique], *Chapitres des disciples d`Évagre*, *SC* 514, Ed. Cerf, Paris, 2007 (traducerea în limba română se află în curs de apariţie la Editura „Sfântul Nectarie").

format, în pustia Egiptului, Sfinții Macarie Egipteanul și Macarie Alexandrinul, purtători direcți ai tradiției duhovnicești care cobora de la Sfântul Antonie cel Mare. Ajuns și el un căutat îndrumător duhovnicesc, Avva Evagrie a izbutit, ca nimeni altul înaintea lui, să transpună în terminologia greacă și în categoriile europene de gândire învățătura duhovnicească a Părinților pustiei egiptene, acolo unde el s-a format, a viețuit și a scris. Acest fapt – de care admiratorii imaginarei „simplităţi originare“ s-au poticnit – arată că, pentru cititorul european, scrierile evagriene sunt interfața prin mijlocirea căreia se putea accede la o cultură și o mentalitate diferite, așa cum este cea coptă. Astfel, s-a putut ajunge, în cele din urmă, la concluzia că Avva Evagrie este unul dintre martorii principali *în limba greacă* ai tradiției *copte* antoniene, care consemnează în modul cel mai elaborat principalele elemente ale acesteia, și nu deformatorul spiritualității Părinților egipteni, inovatorul și elenizantul care l-ar fi adus pe Origen și filosofia greacă în pustie, așa cum se pretindea până de curând chiar de savanți iluștri. Deși transpusă în categoriile și terminologia grecească, studii dense și temeinice au demonstrat că tradiția antoniană nu a fost mutilată sub condeiul lui Evagrie și nici metamorfozată în mistică filosofică neoplatonică, în ciuda unor termeni tehnici comuni.

După moartea Avvei Evagrie, în anul 399, în grupul său de ucenici a fost realizată, pentru scopuri practice, o selecție din învățăturile scrise și orale ale dascălului, redactate sub formă de capete sau scurte capitole. Importanța unei astfel de scrieri nu se putea să-i scape autorului *Capetelor despre dragoste*, de unde și larga ei utilizare. Ceea ce este însă fundamental de reținut din incursiunea în „cuvintele Sfinților Părinți“ străbătute de Sfântul Maxim este că, prin mijlocirea scrierilor lui Evagrie și a ucenicilor săi, Sfântul Maxim își înfige adânc una din rădăcini în tradiția monahală egipteană contemplativă,

căreia îi dă o fericită dezvoltare suplimentară, în acord cu câștigurile teologice survenite între timp.

S-ar putea ca unii dintre cititori să se întrebe de ce Sfântul Maxim nu utilizează niciun text din foarte popularul *Pateric egiptean*. Cum de trece cu vederea o sursă atât de cunoscută, de ziditoare și de accesibilă? Răspunsul ni-l dă contextul istoric mai puțin cunoscut al redactării acestei colecții, mult admirate până azi, gândite însă de realizatorii ei ca un text didactic pentru monahii începători din marile chinovii apărute în secolul al V-lea. Acest secol moștenea însă trauma profundă a primei crize origeniste, în care arhiepiscopul Teofil al Alexandriei (385-413) aruncase monahismul egiptean din motive străine Evangheliei, asupra cărora nu e locul aici să insistăm. În urma evenimentelor tragice ale acestei crize, derulate între anii 399 și 403, mulți monahi, anume cei mai erudiți și mai de vază, formați la școala care cobora, cum am văzut, din Sfântul Antonie, au luat calea exilului, iar scrierile și ideile lor au fost puse la index. De aceea, în locul libertății creatoare și a diversității pe care le-am admirat în secolul al IV-lea, se instaurează acum în lumea monahală un regim de cenzură și, mai ales și mai grav, de autocenzură, pentru a evita eticheta nou apărută – vagă, dar compromițătoare – de „origenist", de care, până la urmă, nu a scăpat nici Sfântul Maxim Mărturisitorul. În general, tot ce avea vreo legătură cu cărțile, cu studiul, cu exegeza duhovnicească, cu „gnoza" sau cu contemplația risca să fie privit cu strângere de inimă, dacă nu cu suspiciune, rezervă care pare să fi rămas până azi, în sânul anumitor cercuri evlavioase, criteriul de apreciere al autenticității duhovnicești. Într-un astfel de context tensionat și distorsionant, redactorii *Patericului egiptean* au realizat o selecție severă atât a Părinților cuprinși în colecție, cât și a apoftegmelor consemnate, iar numeroasele copieri au însemnat aproape tot atâtea reprelucrări ale unui text deja

bine prelucrat, așa încât să corespundă noilor realități istorice și umane pe care le avea de înfruntat monahismul. În locul accentului pe rugăciunea curată, „fără formă“, pe contemplație, pe vederea lui Dumnezeu și pe iubirea născută din ea întâlnite în scrierile secolului IV și în cele ale lui Evagrie sau ale ucenicilor săi, *Patericul egiptean* propunea doar tușele de bază ale primelor litere ale alfabetului viețuirii monahale, carențe pe care doar faima Părinților consemnați și aura de vechime care îl însoțește le-au făcut nu numai să treacă neobservate, ci chiar să fie socotite esența vieții duhovnicești, iar lucrarea, în ansamblul ei, să treacă drept expresia cea mai deplină și mai autentică a vieții lăuntrice. Însă, în lumina descoperirilor despre care am vorbit, pretenția tacită a colecției apoftegmatice și părerea foarte răspândită, până nu demult, că *Patericul egiptean* ar reprezenta *integral* vechea tradiție a pustiei, în toată puritatea ei, s-au dovedit un mit care a străbătut nestingherit istoria, fiind cu atât mai bine primit, cu cât pe tulpina pretinsei „purităţi“ originare se putea altoi, spre bucuria biruitoare a multora, acea cuceritoare simplitate, fals antoniană, întovărășită de reticență, dacă nu chiar de ostilitate, faţă de cărţi și studiu.

Ce s-a întâmplat însă, după relativa liniștire a spiritelor, cu filonul de aur al tradiției antoniene, al „rugăciunii imateriale“, care prin focul ei arde, cum scria Sfântul Antonie, toată necurăţia și curăţă partea conducătoare a sufletului[3], despre care dau mărturie atât Evagrie, cât și ucenicii săi, în scrierile lor? În lumina studiilor la care ne-am referit, putem spune astăzi că el s-a transmis odată cu aceste scrieri, care au continuat să fie citite, editate și asimilate în viață, așa încât toate marile nume ale literaturii filocalice îi

---

[3] Sfântul Antonie cel Mare, *Epistola* 5, 34.

sunt îndatorate într-un fel sau altul. Astfel, vechea tradiţie a rugăciunii la care ne-am referit are ca martori lucrările unor autori precum Ioan Casian, Diadoh al Foticeii, Marcu Ascetul, Isihie Prezviterul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Scărarul, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și autorii isihaști bizantini, Nicodim Aghioritul, Gheron Iosif Isihastul, Sofronie Saharov și, bineînţeles, Emilianos Simonopetritul – ca să dăm doar cele mai cunoscute nume.

Această tradiţie s-a transmis însă, întâi de toate, practic, prin predania vie împărtășită de la părinte duhovnicesc la fiu, așa încât unul dintre martorii acestei tradiţii a rugăciunii curate este, cum am arătat, astăzi, Părintele Emilianos Simonopetritul, tâlcuirea sa la *Capetele despre dragoste* fiind numai o dovadă în acest sens. Astfel, vechea tradiție duhovnicească alexandrină, adevărat creuzet în care s-au sintetizat cultura biblică ebraică, tradițiile exegetice, filologice și filosofice alexandrine, precum și practica ascetică a monahilor din pustie, a devenit principalul curent teologic nutritiv subteran care a hrănit majoritatea operelor patristice folosite de Sfântul Maxim.

E drept că, dacă în spatele acestor informații nu s-ar afla și adevăruri duhovnicești mai profunde, cele spuse ar risca să rămână un joc steril al erudiției, insuficient de relevant pentru avântarea în viața duhovnicească. E însă vremea și rostul tâlcuirii Părintelui Emilianos să scoată în evidență aceste adevăruri și să ni le împărtășească prin cuvinte vii, menite să sfărâme „întăriturile minţii" care „se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu" (2 Cor. 10, 4-5). Fără să poată fi beneficiarul eruditelor studii care începeau să apară în anul când tâlcuia pentru monahii săi *Capetele despre dragoste* și fără să-și extragă ideile din studii academice, Gheronda actualiza, prin felul și substanța abordării, tocmai acel curent profund și autentic al vechii tradiții monahale alexandrine și antoniene, dezvoltat de Părinţii filocalici și de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nu

poate fi lipsit de semnificaţii faptul că, bine camuflat vreme de secole, stratul evagrian al scrierii Sfântului Maxim a fost scos la iveală de tâlcuirea Părintelui Emilianos tocmai când oamenii de ştiinţă începeau, pe căi ocolite și întortocheate, să dibuiască același adevăr, dar într-o abordare teoretică. Aceste câștiguri academice dovedesc, în felul lor, prioritatea experienţei și a continuităţii tradiţiei rugăciunii curate, „fără formă", în raport cu metodologia ştiinţifică, și confirmă, pentru cine știe să le citească astfel, identitatea de trăire duhovnicească păstrată, de-a lungul secolelor, în sânul monahismului răsăritean.

Aceasta era, prin urmare, și moștenirea teologică pe care *Capetele despre dragoste* o condensaseră în cuprinsul lor, din care Părintele Emilianos Simonopetritul, în cadrul obișnuitelor și deselor sinaxe cu monahii săi, a selectat numai 22 de capete, pentru a trasa detaliat harta căii sufletului în urcușul său duhovnicesc, descriindu-i etapele potrivit cu textele Avvei Evagrie și ale Părinţilor filocalici de după el, care l-au folosit la rândul lor. Scopul Părintelui a fost ca, din nenumăratele semnificaţii posibile ale întregii scrieri maximiene, să le selecteze pe acelea care îi permit crearea unei imagini de ansamblu asupra creșterii duhovnicești de la făptuire până la contemplaţie și îndumnezeire, cu accent aparte pe progresul în rugăciunea duhovnicească și adevărata iubire născută din ea. Nu avem, așadar, în faţă un comentariu academic, dar avem, cu siguranţă, o tâlcuire așa cum și-ar fi dorit și Sfântul Maxim, adică ieșită din experienţa realităţilor nevăzute, perpetuate în vechea și mereu actuala tradiţie de rugăciune. În afară de aceasta, mai remarcăm că Gheronda Emilianos, în tâlcuirea sa, urmărește, ca un bun pedagog duhovnicesc, să-și învețe ucenicii să citească și să tâlcuiască ei înșiși textele patristice, adică să dobândească un cuget patristic și „mintea Părinţilor". Această structurare a tâlcuirii constituie și un avertisment pentru cei care, fie din grabă, fie din neștiinţă,

fie din amândouă, ar putea fi tentați să caute în această carte doar explicații punctuale la anumite capete din scrierea Sfântului Maxim. Tâlcuirea trebuie, prin urmare, citită și asimilată neapărat în întregul ei, pentru a nu-i fractura viziunea și pentru a-i surprinde unitatea de sens, de la un capăt la altul.

Prezenţa, în tâlcuirea Părintelui Emilianos, a elementelor fundamentale ale vechii tradiţii de secol IV, moștenită, prin Evagrie, de Sfântul Maxim Mărturisitorul, este plină de consecinţe care trebuie avute în vedere la parcurgerea textului. În primul rând, se impune de la sine observaţia că, așa cum Sfântul Maxim nu este un intelectualist, nici un filosof neoplatonic, tot așa nici tâlcuirea Părintelui Emilianos, deși se concentrează asupra minţii, nu este intelectualistă, și nici filosofică, deși utilizează cu precizie o astfel de terminologie, ci îndreaptă atenţia spre profunzimile vieţii în Hristos, a Cărui cunoaștere este prezentată mereu în termeni experienţiali, unitivi și chiar nupţiali: „Cunoștința nu este ceva omenesc, nici măcar înțelepciune dumnezeiască, ci o apropiere prin experiență de Dumnezeu" – spune Gheronda (p. 144). Prioritatea cunoștinţei duhovnicești sau a gnozei, cum o numesc autorii filocalici, constă în prioritatea experienţei condensate în aceasta, din care se naște iubirea. „De ce naște cunoștința iubirea pentru Dumnezeu? Eu, care nu am cunoștinţa, nu pot să-L iubesc pe Dumnezeu? Tu poţi să simţi iubirea lui Dumnezeu, dar, pentru a-L iubi, trebuie să-L cunoști" (p. 137).

E cazul să subliniem aici gândul Părintelui Emilianos că între cunoștinţa duhovnicească și adevărata iubire a lui Dumnezeu există un raport de cauzalitate pe care, adeseori, cei lansaţi în mod improvizat în viaţa duhovnicească sunt ispitiţi să-l eludeze. Astfel, cuvântul Fericitului Augustin „Iubește pe Dumnezeu și fă ce vrei!" tinde astăzi să devină un dicton care, promovând o iubire psihologică sau chiar senzuală, are capacitatea de a-i îndepărta pe adepţii lui de la acea cale ascetică

pe care te întâlnește Dumnezeu. Părintele Emilianos repoziţionează acest cuvânt pe temeiurile sale filocalice tradiţionale, precizând că aici este vorba de „iubirea desăvârșită pe care o au cei desăvârșiţi, cei care Îl văd pe Dumnezeu, iar această vedere este o deschidere a ochilor sufletului înaintea lui Dumnezeu, este cunoștinţa“ (p. 138). De aceea, „ajungând la iubire, ajungem la deplinătate. Abia acum putem să spunem: «Iubește și fă ce vrei!» Când Îl iubești pe Dumnezeu, nu ești subordonat niciunei legi, niciunei rânduieli legale, ești un «dumnezeu» (*cf.* 1 Tim.1, 9). Viaţa ta este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu (*cf.* Col. 3, 3)!“ (p. 138).

Reacţia antiorigenistă, declanșată, cum s-a putut vedea, devastator la începutul secolului al V-lea, a generat pe termen lung o adversitate faţă de ceea ce Părinţii numeau gnoză sau cunoștinţă duhovnicească. Înţelesul ei originar, nou-testamentar și patristic, a fost treptat răstălmăcit și a condus, mai ales în Apus – întâi prin scolastică, apoi prin protestantism – la așezarea virtuţii „teologice“ a iubirii, *caritas*, în vârful scării urcușului duhovnicesc, cu consecinţe practice dezastruoase, întrucât, redusă la nivelul unei iubiri sentimentale, întemniţate între grilele unui moralism pietist, această *caritas* e cam tot ce a mai rămas din spiritualitatea apuseană, în drumul ei secular spre moarte prin sinucidere lentă. Din perspectiva tradiţiei filocalice însă, exprimate de tâlcuirea Părintelui Emilianos, „niciun fel de activism sau de reușite, niciun fel de viaţă sau vreun loc nu ne dă nimic, niciun conţinut, dacă nu există această contemplaţie și experienţă duhovnicească, adică prezenţa Duhului în propria noastră viaţă“ (p. 57). De aici vin și observaţiile sale usturătoare, dar cu putere vindecătoare, în faţa abandonării căii contemplative de către aceia dintre monahi care, ca niște antici eroi neeroici, s-au lăsat cuprinși de febra activităţilor filantropice sau pastorale înainte de propria tămăduire

duhovnicească. Precizările lui Gheronda, uneori dureroase, scot monahismul din umbra răstălmăcirii și a neînţelegerii rosturilor sale dumnezeiești de către contemporani, întrucât calea acelor lăudabile, pentru mireni, activităţi sociale, ca formă de împlinire a poruncilor, „se potrivește mai ales oamenilor din lume, pe care îi scoate din mocirlă, dar îi lasă jos, pe pământ. Le dă putinţa să trăiască în mijlocul banilor, averilor, cu femeia, cu copiii, fără ca acestea să fie păcat. Dar, pentru monah, căruia i se potrivesc citirea și contemplaţia, toate acestea trebuie evitate" (p. 38).

Presupunând mereu în fundal teologia evagriană a rugăciunii, care distinge între minte și raţiune și cere ca mintea să fie „goală" de orice imagini și gânduri pentru ca Dumnezeu să Se poată uni cu ea, tâlcuirea Părintelui Emilianos rămâne expresia unei vieţi înalte și subţiri în Duhul Sfânt, impermeabilă raţionalismelor de tot felul, care încearcă, sub diferite măști, când evlavioase, când teologice – însă de fiecare dată bine intenționate! – să se încuibeze în spaţiul Bisericii. Or, tocmai această formă de activitate a minţii umane, cea raționalistă, e ceea ce îl înstrăinează pe om mai mult de premisele adevăratei vieţi de rugăciune. Cuvintele Părintelui Emilianos pe această temă actuală sunt dureroase și greu de citit, întrucât adevărul lor lovește în una din cele mai de vază și mai respectate aparenţe, dar sub a cărei umbră tihnită și căldicică viaţa duhovnicească se înăbușă pe nesimţite: pretinsa „dreaptă socoteală", pretinsul echilibru de gândire, în care Gheronda nu ezită să identifice, cu toată preţioasa lor denumire filocalică, însușirea cameleonică a raţiunii de a se adapta la cele mai neduhovnicești realităţi: „Mintea care învaţă să raţionalizeze este incapabilă să le sesizeze pe cele ale lui Dumnezeu. Acesta este un păcat universal al oamenilor, chiar și al monahilor. Îl vedem în mănăstiri, în gândirea monahilor, în sfaturile lor, în adunările de conducere a mănăstirilor, la sfintele sinoade

ale Bisericii și peste tot. Cu atât mai mult gândim omenește în viaţa noastră de zi cu zi! Dar este un păcat? Lucrul acesta nu. Dar este un păcat pentru că ne împiedică să-L primim pe Dumnezeu, să mergem în rai, și, la rândul nostru, îi împiedicăm și pe ceilalţi «să intre» (Mt. 23, 14), îi facem incapabili să intre în Împărăţie, așa cum spune Domnul despre farisei și cărturari. Înfricoșător! Oamenii care raţionalizează se poate să fie foarte simpli, însă, de obicei, sunt mai ales intelectualii, oamenii rațiunii, înțelepții care au o înţelepciune felurită și reușite în viaţa lor. Se poate să pară oameni duhovnicești, dar «s-au rătăcit în cugetările lor deșarte» (Rom. 1, 21), cad și se pierd din cauza gândurilor lor" (pp. 106-107).

Un alt câștig al cititorului tâlcuirii, dobândit în urma lecturii, este explicarea raportului dintre făptuire și contemplaţie, dintre asceză și harismă, care aduce cu sine și precizarea adevăratei ierarhii valorice pentru viaţa duhului. Acum mai bine de 1700 de ani, Avva Evagrie, în *Epistolele* sale duhovnicești, își îndemna destinatarii să nu urmărească doar asceza trupească și chiar să se ferească de cei care pun accent exclusiv pe ea. La rândul său, Părintele Emilianos arată, în tâlcuirea lui, că „făptuirea este pregătirea pe care o facem în viaţa noastră de zi cu zi, cadrul, atmosfera pe care o creăm în noi înșine, dar care nu ne pune în comuniune cu Dumnezeu" (p. 143). „Viaţa practică ne ajută mintea să nu se împrăștie nici în ea însăși, nici în cele din afară. Contemplaţiile însă nu numai că o ajută să nu se împrăștie, ci o și unesc cu Dumnezeu Însuși. Rezultatul? *Astfel va putea să se roage cum trebuie*. Unirea și cunoașterea lui Dumnezeu, mersul împreună cu El, perceperea nemijlocită a lui Dumnezeu îl fac pe om să se poată ruga așa cum spun Părinţii. Adică, rugăciunea lui devine comuniune cu Dumnezeu, răpire a minţii, unire cu Dumnezeu" (p. 47).

Într-un moment istoric al Bisericii, când „lipsește cel cuvios și s-au împuţinat adevărurile de la fiii oamenilor"

(*cf.* Ps. 11, 1), cum este cel de azi, moment în care asistăm la o sporire a așteptărilor față de posibilitățile cazone ale „întăririi disciplinei“, a regulamentelor sau a statutelor și reformelor administrative, de a „înviora“ viața duhovnicească în mănăstiri și nu numai, comentariul Părintelui Emilianos vine, providențial, să precizeze raportul just dintre faptele noastre de evlavie și plinătatea legăturii în Duhul Sfânt cu Dumnezeu: „Asceza, cu toate că este un mijloc duhovnicesc, este o virtute trupească. Avem multe forme de asceză, cum ar fi păzirea minții, dar aceasta este doar o asceză, un exercițiu, nu este un element al vieții duhovnicești, este ceva încă nedesăvârșit, este strădania omului. Această asceză nu este o valoare în ea însăși, nu este ceva care mă face capabil să stau înaintea lui Dumnezeu. Nu îmi oferă niciun loc înaintea lui Dumnezeu și nicio confirmare nu-mi vine din ea. Pot să fac asceză numai pentru a-L atrage pe Dumnezeu. Dar pe Dumnezeu Îl atrag mărturisindu-mi, prin asceza mea, păcatul meu și caracterul meu pământesc, slăbiciunea și neputința mea, faptul că sunt cu totul incapabil să fac ceva duhovnicesc. (…) Însă, nicio asceză nu mă poate înălța câtuși de puțin deasupra pământului dacă nu am și contemplații care vin una după alta“ (pp. 43-44). S-ar putea ca spusele Părintelui Emilianos să sune fals unei urechi deprinse cu laudele pentru cantitatea propriilor fapte, dar în partitura patristică ele sună în același diapazon cu cele de odinioară ale Sfântului Antonie, care, fericindu-i pe împlinitorii poruncilor lui Dumnezeu, îi avertizează că totuși aceasta nu e încă desăvârșirea, cu toate că este dreaptă și duce la înfiere[4].

---

[4] Sfântul Antonie cel Mare, *Epistola* 4, 5-6.

Posibila impresie de elitism duhovnicesc pe care o poate lăsa o lectură superficială și neavizată a tâlcuirii e risipită de un amănunt peste care cititorul grăbit ar putea să treacă fără să-i acorde importanţa cuvenită. Anume, că toate aceste contemplaţii ale lui Dumnezeu și însăși unirea cu El sunt, de fapt, „scopul duhului omenesc" (p. 117), căutarea profundă din sufletul oricărui om și ţelul pentru care am fost creaţi de Dumnezeu. Reabilitarea, într-o epocă dominată de preocupări prometeice, a clasicei și „inactivei" contemplaţii ar trebui înţeleasă drept revenirea la normalitatea vieţii monahale, pentru că prin ea, prin contemplaţie, monahul încetează să mai fie ca tot omul, însă sfârșește prin a arăta Bisericii și lumii cum ar trebui să fie oamenii.

De observat și de reţinut că în cursul tâlcuirii Părintelui Emilianos coexistă două planuri: un plan structural, continuu și de profunzime, care urmărește traseul omului de la făptuire până la îndumnezeire, și un plan al expresiei, prin care cel de profunzime se face cunoscut. În acest din urmă strat trebuie să integrăm și anumite definiţii punctuale ale numeroșilor termeni tehnici ai vocabularului filocalic, foarte folositoare cititorului contemporan al textelor patristice. Sunt, astfel, explicaţi termeni precum „făptuire", „contemplaţie", „gnoză", „poftă", „mânie", „rugăciune imaterială", „iubire de sine", „întristare", „nepătimire" și alţii. Prin neîncetata interferenţă și prin reciproca potenţare dintre aceste două planuri inseparabile, tâlcuirea Părintelui Emilianos respiră unitatea de viziune duhovnicească venită din experienţă proprie. Pe temeiul ei, tâlcuirea atinge punctul ideal de echilibru între formulele arhaice ale Părinţilor și expresia modernă care traduce textul Sfântului Maxim pe înţelesul omului de azi, în categoriile sale de gândire și de expresie.

Din toate amănuntele desfășurate până aici, dar și din altele, reiese limpede că tâlcuirea Părintelui Emilianos reprezintă nu

o revoluţie duhovnicească, ci mărturia acelei continuităţi, trăite tainic, a „focului imaterial al rugăciunii“ pe care Iisus înseta să-l vadă revărsat pe pământ (*cf.* Lc. 12, 49), fără de care Biserica n-ar mai fi acum ceea ce era în vremea apostolilor, iar monahismul n-ar mai putea naște astăzi văzători de Dumnezeu, de felul Sfântului Antonie. Neirosită prin trecerea veacurilor, vechea tradiție a rugăciunii curate, a răpirii minţii întru cele înalte și a vederii lui Dumnezeu, nu numai că a ajuns întreagă până la noi, dar o aflăm chiar îmbogățită în formulare, mulţumită acelor „profeţi și înţelepţi și cărturari“ (Mt. 23, 34) „învățați întru împărăția cerurilor“ (Mt. 13, 52), care „au învăţat din ceea ce au experiat“ (*cf.* Evr. 5, 8). E printre ei și Părintele nostru Emilianos Simonopetritul care, și prin tâlcuirea din acest volum, nu numai limpezește un text vechi, ci și aruncă lumina lui Hristos peste umbrele lumii contemporane, împlinind spusa Sfântului Maxim din fruntea paginilor noastre introductive: „Acele bunuri de care s-a împărtășit cineva prin harul lui Dumnezeu este dator să le transmită, fără zgârcenie, și altora.“[5]

Ieromonah Agapie Corbu

---

[5] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* I, 29.

TÂLCUIRE LA

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

CAPETE DESPRE DRAGOSTE

1

Toate capetele despre dragoste ale Sfântului Maxim se inspiră din viaţa de zi cu zi a omului și din tainica nuntă a lui Dumnezeu cu fiecare suflet; de aceea au o expresie pur nupţială. Autenticitatea iubirii faţă de Dumnezeu are legătură cu trăsăturile de legalitate, de statornicie și de credincioșie din căsătorie. Cel care Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu este cel care nu introduce în viaţa sa „divorţul“ cu Dumnezeu, adică nu aduce o a treia persoană sau vreun alt lucru care intervine și anulează credincioșia conjugală dintre sufletul său și Dumnezeu.

Cel care Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu, acesta se și roagă întotdeauna neîmprăștiat. Iar cel ce se roagă întotdeauna neîmprăștiat, acesta Îl și iubește în mod autentic pe Dumnezeu. Dar cel care are mintea ţintuită de ceva din cele pământești, acela nu se roagă neîmprăștiat. [II, 1]

Întrucât Sfântul Maxim consideră iubirea o întrepătrundere, o unire cu Dumnezeu, este cu neputinţă să

conceapă că există iubire în omul care nu se roagă neîmprăștiat. Elementul absolut necesar al vieţii duhovnicești este neîmprăștierea minţii, pentru că unirea cu Dumnezeu se face, mai întâi de toate, la nivelul minţii. Când cineva spune: „Am gânduri la rugăciune, nu pot să mă concentrez“ sau „Sunt rece, nu înțeleg nimic!“ – asta înseamnă că nu Îl iubește pe Dumnezeu cu adevărat și că nici nu L-a iubit vreodată.

Adeseori spunem că Îl iubim pe Dumnezeu, cântăm iubirea Lui, dar nu putem să ne rugăm neîmprăștiat. Minţim, nu Îl iubim, pentru că iubirea autentică pentru Dumnezeu este o cauză generatoare a rugăciunii neîmprăștiate, iar rugăciunea neîmprăștiată este cauză a iubirii autentice pentru Dumnezeu.

Vrei să folosești un criteriu practic ca să vezi dacă Îl iubești pe Dumnezeu? Urmărește să vezi dacă te rogi neîmprăștiat, adică dacă mintea ta, partea ta raţională, nu se împrăștie, nu este sfâșiată nici de dorinţe, nici de gânduri, nici de patimi, nici de vreun alt element străin, care nu este inteligibil sau imaterial. Tot ceea ce sfâșie și împrăștie mintea dezvăluie faptul că nu Îl iubim pe Dumnezeu, pentru că iubirea lui Dumnezeu este un zid care ne înconjură, și nimic nu poate să intre în lumea minţii noastre. Am un fierăstrău, am și o bucată de lemn. O tai pe ici, pe colo, o bucată cade de aici, cealaltă de acolo. Ceva asemănător păţește și mintea noastră, este sfâșiată de gânduri, de patimi, adică de înclinaţiile inimii, de pofte și de orice altceva.

Mintea ţi se roagă neîmprăștiat? Adică, rămâne nerănită, neatinsă de orice gând, imaginaţie, patimă,

lucrare, dispoziţie, gândire? Atunci, fii sigur că Îl iubești pe Dumnezeu! Rugăciunea neîmprăștiată este un mod ușor de a te încredinţa dacă Îl iubești pe Dumnezeu, dar și un mijloc pentru a-L iubi pe Dumnezeu.

Cel care Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu, acesta se și roagă întotdeauna neîmprăștiat. Nu există nicio îndoială că-ţi baţi joc de tine însuţi dacă crezi că Îl iubești pe Dumnezeu atunci când mintea ta nu este neîmprăștiată.

Ce înseamnă *cel care Îl iubește în mod autentic* (γνησίως) *pe Dumnezeu*? De la ce verb provine adjectivul γνήσιος, „autentic"? De la verbul γίγνομαι, care înseamnă „mă nasc în mod firesc", adică sunt un fiu prin fire, născut din tată și din soţia tatălui meu, nu sunt un bastard, fiul unei amante. Prin urmare, *cel care Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu* este cel care Îl iubește în mod firesc și adevărat pe Dumnezeu; și tot ceea ce creează el, tot ceea ce naște, provine dintr-o căsătorie legiuită.

Așadar, gândul – sau fiecare poftă, voie sau amintire care îmi sfâșie mintea – este un copil nelegitim, nu este de la Dumnezeu, nici din duhul meu, care se află împreună cu El, se unește cu Tatăl. Împrăștierea minţii este preacurvie. Vâr, putem să spunem, o femeie străină în inima mea, iar această femeie devine un rival al lui Dumnezeu, devine, ca să zic așa, un idol, adică persoana cu care eu preacurvesc. De aceea Dumnezeu și prorocii au numit idolatria „preacurvie". De asemenea, Sfânta Scriptură obișnuiește să numească gândurile, părerile, ideile, imboldurile noastre „idoli". Dar și când îi vedem pe israeliţi căzând în idolatrie, victime ale gândurilor lor, ale socotelilor lor, ale cauzelor gândurilor

lor, Sfânta Scriptură spune despre ei că „fiii lui Israel au preacurvit“ (*cf.* Jud. 2, 17; Os. 4, 12).

Să luăm un exemplu simplu. Mă rog, și înlăuntrul meu simt o oarecare tendinţă, o patimă, ca să se facă ceva. Lucrul acesta mărturisește existenţa unei preacurvii care s-a săvârșit în cele mai adânci laturi ale existenţei mele, din cauza unei patimi a părţii mele irascibile sau a celei poftitoare, potrivit cu ce era lucrul care a creat tendința, pofta.

Prin urmare, cel care se roagă neîmprăștiat nu săvârșește înlăuntrul său legături ilegitime, de preacurvie, ci se unește cu Dumnezeu în mod firesc. Tot ce creează, tot ce naște, naște în mod firesc și adevărat de la Dumnezeu. Prin urmare, mișcarea firească a minții este doar cea îndreptată către Dumnezeu, pentru că aceasta este energia și activitatea firească a minţii: faptul de a se înălţa către Tatăl. Expresia *cel care Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu* are legătură cu mintea. Adică, Îl iubesc în mod autentic pe Dumnezeu atunci când mintea mea se înalţă în mod autentic către El. Numai cine Îl iubește în mod autentic pe Dumnezeu vine cu adevărat împreună cu Dumnezeu, merge împreună cu El, se culcă împreună cu El și se scoală împreună cu El[1]. Oricine este împrăștiat la rugăciune înseamnă că deja a preacurvit în inima sa, iar „femeia“ lui este lucrul care a

---

[1] *Slujba Schimei mari*, Rugăciunea de după *Cuvântul de învățătură*.

intrat înlăuntrul său și i-a îndepărtat mintea de Dumnezeu, de Cel asemenea lui, de „soțul“ lui.

Iar cel ce se roagă întotdeauna neîmprăștiat, acesta Îl și iubește în mod autentic pe Dumnezeu. Cine se roagă neîmprăștiat a făcut o nuntă mistică cu Dumnezeu și poate să cânte acel „Aliluia!“ din *Apocalipsă*, cântarea de nuntă către Dumnezeu, a acelora care L-au iubit în mod autentic și s-au însoţit în mod autentic cu El (*cf.* Apoc. 19, 1).

În a doua centurie, Sfântul Maxim face, încă de la început, o distincție curajoasă și hotărâtă. Nu vrea să ne batjocorească, nu vrea să ne înșele, să trăim o viaţă deșartă, înșelătoare, zadarnică. Nu vrea ca zilele noastre să fie cu totul lipsite de rod, de iubire. De aceea, imediat după primul rând al primului capitol unește iubirea cu rugăciunea, pentru că rugăciunea ne unește cu Dumnezeu. Dar și iubirea, contrarul izolării, al egoismului și al însingurării, este unire, însoţire cu altul sau cu alţii, iar însoţirea cu Dumnezeu se face prin rugăciune.

Rugăciunea este depășirea timpului și intrarea în nevremelnicia și în nehotărnicia, în desăvârșirea și în strălucirea lui Dumnezeu. Prin urmare, rugăciunea este întrepătrunderea noastră cu Dumnezeu, cuprinderea noastră în Dumnezeu, faptul de a deveni una cu El și, ca să spunem așa, dispariţia noastră. Acestea se întâmplă la rugăciune, aceasta este rugăciunea. De aceea iubirea și rugăciunea au o legătură atât de strânsă, încât una înseamnă cealaltă.

Dar cel care are mintea ţintuită de ceva din cele pământești nu se roagă neîmprăștiat. Când mintea ta, la

vremea rugăciunii sau în orice altă clipă, nu este cu totul ţintuită în Dumnezeu, ci s-a lipit de ceva, a fost trimisă la ceva din cele pământești, s-a întors către ceva, tinde către ceva, atunci nu te rogi neîmprăștiat, nici nu ai iubire. Când mintea are legătură cu ceva, este cu neputinţă să te rogi neîmprăștiat.

Spre ce tinde mintea? Spre cele care sunt ale minţii și ale lucrurilor aflate în legătură cu mintea. Adică, tinde spre cele care se potrivesc cu partea noastră raţională, volitivă și poftitoare. O poftă, o părere sau o voinţă de-a noastră – „Asta cred că ar trebui făcut, pentru că altfel se surpă lumea!“ – sunt o abatere a minţii și ne fac incapabili să ne rugăm neîmprăștiat. În minte trebuie să existe o stare de golire deplină, toate să fi fost lepădate, afundate în adâncul neștiinţei și al uitării, pentru ca mintea să poată ajunge întraripată și să se ancoreze în Dumnezeu.

Mintea care zăbovește într-un lucru perceput de simțuri are patimă în mod sigur față de acesta; de pildă, o poftă sau întristare sau mânie sau ţinere de minte a răului. Iar dacă nu va dispreţui acel lucru, nu poate să se elibereze de acea patimă. [II, 2]

Capul acesta este o oglindă în care putem vedea adâncul sufletului nostru. Când mintea scapă și se duce altundeva, acest fapt nu este întâmplător, nu este un gând oarecare sau o anumită cădere a minţii, ceva care mi se întâmplă în clipa de faţă, ci dezvăluie că înlăuntrul meu există o patimă foarte adânc înrădăcinată, pe care trebuie să o descopăr.

CUPRINS